

Jan Völker*

Kako brati simptome enakosti: Rancièrova simptomatologija

Jacques Rancièr v svoji znameniti knjigi *Nerazumevanje* iz leta 1995, knjigi o »politiki in filozofiji«, kot preberemo v podnaslovu, opredeli »moderno politično žival«, ki je »najprej literarna žival, ujeta v krogotok literarnosti, ki razkroji razmerja med redom besed in redom teles, tista razmerja, ki so določala mesto vsakogar«.¹ Ta zgoščena formulacija še zdaleč ni sama po sebi umevna, težko je namreč razbrati, kaj naj bi bila politika v njeni odvisnosti od krogotoka literarnosti. A navedeni podnaslov še dodatno oteži razumevanje, saj je videti, da meri na obstoj določenega razmerja med politiko in filozofijo, ki da ga je najti v literarnem.

Kaj je potemtaka pravi objekt *Nerazumevanja*? Rancièr v predgovoru pojasni, da podnaslov knjige, *Politika in filozofija*, naznačuje prizorišče, na katerega stopi *Nerazumevanje*. Politična filozofija, tako Rancièr, si je vselej jemala politiko za svoj naravni objekt, a to razmerje med politiko in filozofijo je sila kočljivo. Če se namreč politika začne v nerešljivi vrzeli med načelom enakosti in potrebo po njegovem prenosu na porazdelitev skupnega – kaj je s stališča filozofije potemtaka prava domena politike? Razmerje med filozofijo in politiko je kočljivo tako z ene kot z druge strani. Znotraj filozofije ni nobene naravne veje politične filozofije, a poleg tega tudi ni samoumevno, da filozofija v formi refleksije zrcali sfero njenih objektov. Filozofija je v nasprotju s tem povezana z bolj zapleteno obliko zrcaljenja, ki prihaja na dan v posebni »govorni situaciji«,² ki jo Rancièr imenuje nerazumevanje.

213

Nedvomno bi bilo pripravno, če bi filozof, zato da bi povedal, kaj razume s pravičnostjo, imel na voljo popolnoma drugačne besede, kot jih imajo pesnik, trgovec, govornik ali politik. [...] Tam, kjer filozofija srečuje poezijo, politiko in modrost poštenih trgovcev, mora prevzeti besede drugih, zato da bi povedala, da govori o čisto drugih

¹ Jacques Rancièr, *Nerazumevanje: politika in filozofija*, prev. Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 52.

² *Ibid.*, str. 9.

* Freie Universität, Berlin

rečeh. Prav v tem je nerazumevanje in ne zgolj nesporazum, ki ga odpravi preprosta pojasnitev tega, kaj pove stavek drugega in česar drugi ne ve.

[...] Tam, kjer se filozofija srečuje s politiko in hkrati s poezijo, se nerazumevanje nanaša na vprašanje, kaj pomeni biti bitje, ki uporablja besede za to, da bi o nečem razpravljalo.³

Problem politične filozofije tako najprej zadeva problematiko besed – besed, s katerimi bi bilo mogoče izraziti razliko, ki jo potegne filozofija. A to je le ena plat težavnosti. Besede so obenem vpete v situacijo, v kateri so izrečene. Nemara bi lahko dejali tudi takole: besede niso misli, pač pa čutne izjave, izrečene v konkretnih situacijah.

Ne gre le za to, da »politika« ni objekt v pravem pomenu besede, pač pa tudi za to, da filozofija nima lastnega jezika, s katerim bi opisala ta »objekt«. Nerazumevanje s tem postane pravi objekt filozofije, zares paradoksni objekt brez vsake nedvoumne vsebine, a obenem objekt, ki je nedvomno neko nerazumevanje. Politična filozofija skuša utajiti to podvojeno nerazumevanje, a se s pomočjo te utaje sama izkaže za antipolitičen diskurz (kar je sklep, ki izhaja iz branja Rancièra).

Za silo bi lahko dejali, da razmerje med filozofijo in politiko zadeva problem razmerja med besedami in rečmi, med diskurzom in razliko v odnosu do njegovih objektov.

V nadaljevanju bi želel ta problem razgrniti kot problem izražanja. Rad bi pokazal, da se Rancièrova osnovna teza glasi, da v temelju vsakega izražanja nečesa naletimo na temeljno enakost izraza in izraženega. In drugič, da je ta izraz enakosti negativen in ga je mogoče odkriti šele retroaktivno. To pomeni, da se Enakost izraža negativno in da ne more biti zatrjena kot taka. Tretjič, ta negativni izraz enakosti je treba izraziti. Ker izraz ne nastopi, ga je treba terjati. Njegova terjatev pa je obenem njegova verifikacija, ki nas privede do zagonetne logike izražanja. Da bi izrazili resnico izražanja, je treba izraziti njegovo nelástnost [*improperness*]. Ni je mogoče izraziti s splošno izjavo, pač pa le s singularnim dejanjem. Singularno, pervertirano govorno dejanje izrazi neizrazljivo. Filozofi-

³ *Ibid.*, str. 11.

ja, ki bere te izraze, je tako v položaju preformuliranja proti-diskurza, diskurza, nasprotnega ekspresivnosti.

* * *

V temelju razmerja med politiko in filozofijo, ki ima svoje začetke v Aristotelovi definiciji človeka kot govorečega bitja, naletimo na temeljni spoj besed in teles.⁴ Za Aristotela, utemeljitelja politične filozofije, je glas »sredstvo za kazanje bolečine in ugodja«, medtem ko govor »rabi za izražanje koristnega in škodljivega, prav tako pa tudi pravičnega in nepravičnega«.⁵ Rancièra v prvi vrsti ne zanima razlika med zverjo, ki ne poseduje razumske zmožnosti, in človeškim bitjem, obdarjenim z *logosom* in zmožnostjo mišljenja, ampak nekoliko nejasen prehod od koristnega in škodljivega k pravičnemu in nepravičnemu. Kot opozori Rancière, se tu srečamo z nadaljnjo lastnostjo *logosa*: artikulacija mišljenja vključuje naslavljanje na drugega, gre za sporočanje dobrega ali slabega, ki ga vodi *telos* pravične skupnosti (in preprečitve nepravične skupnosti). Rancière nato pojasni, da to povezavo med koristnim in pravičnim »ovirata dve heterogenosti«.⁶ Prva izmed teh heterogenosti zadeva neustreznost prevajanja grških besed *symphe-ron* s »koristno« in *blaberon* s »škodljivo«. Par izrazov preči asimetrija: medtem ko *symphe-ron* označuje odnos do samega sebe, *blaberon* označuje odnos med dvema strankama. Druga heteronomija zadeva sorodno asimetričnost v odnosu do pravičnega: »pravično«, kot karakteristika skupnosti, terja predhodno odpravo nepravičnega. »Pravičnost« v tem pomenu ni več odvisna od primerjave z nepravičnim. Za odločilno točko se izkaže *skupno*: pravična skupnost pozna sistem obče blaginje, ta sistem pa mora biti pospremljen z določeno logiko distribucije deležev skupnega. Za kaj takega je potrebno *štetje* različnih delov skupnosti in njihovih terjatev.

215

Zato, da bi politična filozofija lahko obstajala, mora biti red političnih idealnosti povezan s sestavo »delov« *polis*, s štetjem, katerega zapletenost morda prikriva temeljno uštetje [*mécompte*], računsko napako, ki utegne biti prav *blaberon*, krivica, konstitutivna za samo politiko. »Klasiki« nas potemtakem najprej in predvsem naučijo, da v politiki ne gre za vezi med posamezniki in razmerja med posamezniki in skupnostjo,

⁴ V nadaljevanju se deloma opiram na svoje poglavje o Rancièru v: Uwe Hebekus in Jan Völker, *Neue politische Philosophie zur Einführung*, Junius, Hamburg 2012, str. 129–173.

⁵ Aristotel, nav. po: Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 17.

⁶ Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 19.

politika izvira iz štetja [*compte*] »delov« skupnosti, ki je zmerom napačno štetje [*faux compte*], dvojno štetje [*double compte*] oziroma uštetje [*mécompte*].⁷

Opraviti imamo z razliko med dvema različnima logikama. Po Rancièru imamo po eni strani opravka z *aritmetično* logiko nekega več ali manj, po drugi strani pa politika potrebuje *geometrično* logiko porazdelitve deležev, logiko razmerja. Politika ne more biti zgolj stvar izmenjave dobičkov in izgub; v politiki gre za deljenje skupnega. V skupnem razmerje do samega sebe vstopa v relacijo z razmerjem do drugega, aritmetični deli v razmerje z geometrično celoto. Kot se izkaže, je to skupno vselej sporno.

Težave nastopijo z definicijo dela ljudstva, *demosa*. Za Grke je specifična *demosa* njegova svoboda, a ker je ta svoboda svoboda vseh, posest *demosa* ni drugo kot »prazna lastnost«⁸. Njegova specifična lastnost ni niti bogastvo (ki pripada *oligoï*) niti vrlina (ki je na strani *aristoi*), pač pa svoboda, ki pa pripada tudi vsem drugim skupinam. Ker »svoboda sploh ni lastna *demosu*«, so ljudje iz ljudstva »svobodni *tako kot drugi*«,⁹ in natanko zato si *demos* lahko vzame za svoje načelo *enakost*. *Demos*, ki nima posebnega dela, zatrjuje, da je tak kot vsi ostali, zatrjuje, da je vse.

To je temeljna krivica, izvirni vozel *blaberon* in *adikon*, katerega »demonstracija« pretrga vsako izpeljavo pravičnega iz koristnega: ljudstvo si prilasti skupno kvaliteto kot njemu lastno kvaliteto. Tisto, kar ljudstvo prispeva skupnosti, je pravzaprav spor. To je treba razumeti v dveh pomenih: lastnost, ki jo prinaša ljudstvo, je sporna lastnost, ker mu v strogem pomenu sploh ne pripada. Toda ta sporna lastnost je pravzaprav zgolj vzpostavitev nekega spornega skupnega [*commun-litigieux*].¹⁰

216

S tem je podana zgoščena definicija rancièrovske politike: politika je spor glede uštetja. A v nasprotju z vsakim nepravičnim uštetjem, ki bi terjalo popravek štetja, uštetje tu označuje ekscesno uštetje, hybris ljudstva, ki sproža spor, v katerem se ljudstvo manifestira kot »delež tistih brez deleža«¹¹ – tistih, ki nimajo ničesar, a so vsi. Kar pa pomeni, da prvotna krivica ni škoda, prizadejana

⁷ *Ibid.*, str. 21–22.

⁸ *Ibid.*, str. 23.

⁹ *Ibid.*, str. 24.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, str. 27.

predhodnemu organskemu telesu skupnosti. Politika ni preprosto stvar poprave utrpete krivice, ki se ji upirajo reveži. Natančneje, vladavina bogatih nad revnimi tvori naravno stanje stvari. In reveži v trenutku, ko zatrديjo, da so vse in da nimajo nič, sprožijo spor o običajnem naravnem stanju stvari. Postavijo svojo nemožno zahtevo, postati del, ki je celota. Iz spora med logiko menjave in logiko deleža izide ljudstvo kot sporni del, in prav v tem zasnutju se pokaže, da ljudstvo nikakor ni identično samemu sebi, ampak je vselej več ali manj, kot je. Prvotna krivica je prvotna prekinitev danega stanja, krivica ni nobena zloba v etičnem pomenu besede, temveč ekscesna krivica ljudstva. Ljudstvo nikoli ni to, kar je, zato tudi ne more priti do razkritja zatiranega telesa. Ljudstvo udejanja enakost kot odstopajoč, neenak del. Rancière to prvotno prekinitev med drugim pojmuje na način »začetnega izkrivljenja [*torsion*], ki vzpostavi politiko kot razgrnitev krivice [*tort*] oziroma temeljnega spora«. ¹²

Nenavadnost logike tega izkrivljenja, tega spora je v tem, da »deli ne obstajajo, preden krivica ni razglašena. Proletariat pred krivico, ki jo njegovo ime razkriva, sploh ne obstaja kot dejanski del družbe«. ¹³ Drugače rečeno, ime proletariata ne izraža enakosti, pač pa jo demonstrira ali celo iznajde. Čisto ime prikljče v obstoj tisto, kar imenuje. Tu je treba upoštevati konsekvence te ne-izraznosti imena. Novo ime ne označuje nečesa doslej skritega, ki se je zdaj uprlo in terja svoje pripoznanje. Tu ni česa pripoznati, saj ime označuje zgolj čisti razcep policijskega režima kot takega – kot Rancière imenuje dano ureditev. Ta razcep potemtakem ne more postati nič trajnega, ne da bi postal še ena v vrsti sprememb v policijskem režimu. Izraz razcepa nima niti kančka substancialnosti. Politika lahko obstaja le v sistemu policije, in sicer natanko kot njegov notranji razcep. Rancière to imenuje verifikacija enakosti. Verifikacija poteka v redu neenakosti in zaradi notranjega logičnega razcepa neenakosti verificira enakost kot pravi logični začetek. Če rečemo, da je policijski režim izraz neenakosti, potem ime – recimo temu tako – izraža ločenost izraza od samega sebe. Politika v zadnji instanci izraža temeljno nerazumevanje besede, to nerazumevanje pa je nerazumevanje reprezentacije. Beseda ni predstavi izraz nečesa, pač pa vse prej izraz njegovega notranjega nedeleža [*improperty*]. Važno je opozoriti na to, da to ne pomeni, da je izraz preprosto v sebi razcepljen in da torej izraža tako nekaj kot samo nemožnost izraza kot takega. Vse prej gre za to, da izraz vključuje v

¹² *Ibid.*, str. 28.

¹³ *Ibid.*, str. 54.

sebi razdaljo, distanco do drugega izraza. Ta razdalja je opazna retroaktivno, ker razcep razkrije, da je izraz izkrivljenje, popačenje enakosti. Logični problem izražanja, ki ga izraža ime, je torej v svojem osrčju problem časa. Problem izraza potemtakem ni le v tem, da nima telesa, da ni tisto, kar izraža, pač pa tudi v tem, da je, kar je, le prek časovne razdalje. Razcep, ki je lasten izrazu enakosti, je prostorsko-časovni razcep, ki lahko vznikne samo v normalnem stanju časa in prostora. Razcep zato nujno vpelje nov čas in nov prostor.

* * *

Ta spor med dvema različnima logikama ali ta »logični revolt«, če uporabim Rimbaudov izraz, torej implicira še eno razmerje, namreč razmerje prostora in časa. Začetno izkrivljenje politike lahko obravnavamo kot osnovano na notranjem razmerju, ki ga je pod izrazom *transcendentalna estetika* v svoji *Kritiki čistega uma* izdelal Kant. Kant prostora in časa ne opredeli kot lastnosti stvari na sebi, niti ju ne definira kot objektivna pojma, ki bi ju lahko pridobili z abstrahiranjem od stvari in njihovih razmerij. V nasprotju s tem sta to *subjektivna* pogoja čutnega zrenja. Kar Kant posredno podaja v prvi izdaji *Kritike čistega uma*, je izrecneje podano v spisu *Prolegomena za vsako prihodnjo metafiziko, ki bi mogla veljati za znanost*, kjer zapiše:

Geometrija je osnovana na čistem zoru prostora. Aritmetika si ustvari pojme števila s sukcesivnim sopostavljanjem enot v času, a predvsem čista mehanika si lahko ustvari svoje pojme gibanja le s pomočjo predstave časa.¹⁴

Na podlagi takšnih odlomkov lahko zatrdimo, da je geometrični red za Kanta predvsem red razmerij v prostoru, aritmetični red pa red sukcesije časa. *Kritika čistega uma* definira prostor kot »zunanji čut«, prek katerega »si predmete predstavljamo kot zunaj sebe«. Čas pa je definiran kot »[n]otranji čut, prek katerega duh zre samega sebe oziroma svoje notranje stanje«.¹⁵ Čas je za Kanta pomembnejši od prostora, saj je »apriorni formalni pogoj vseh pojavov nasploh«, medtem ko je prostor »kot apriorni pogoj omejen zgolj na zunanje pojave«.¹⁶

¹⁴ Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 2002, str. 79; prevod popravljen.

¹⁵ Immanuel Kant, »Kritika čistega uma«, prev. Zdravko Kobe, v: *Problemi*, št. 1–2, 2001, str. 61 (A 22).

¹⁶ *Ibid.*, str. 70 (A 34).

Eden od problemov, s katerim se sooča Kant, je seveda ta, da ne more dopustiti, da bi notranji čut subjektu omogočal, da zre samega sebe kot *objekt*. »Vsa težava je tukaj zgolj v tem, kako lahko subjekt notranje zre samega sebe; toda ta težava je skupna vsem teorijam.«¹⁷ Subjekt »samega sebe ne zre tako, kakor bi se neposredno predstavljal samodejavno, temveč po načinu, kako je od znotraj aficiran, torej tako, kakor se sebi pojavlja, in ne, kakor je.«¹⁸ Notranji čut rokuje z materialom, ki mu ga dobavlja zunanji čut, in medtem ko zunanji čut predstavlja razmerja, notranji čut predstavlja subjekt kot dejaven, subjekt kakor aficira samega sebe. Stvar bi lahko preformulirali in rekli, da je sukcesija za Kanta pomembnejša, ker v logičnem smislu predhaja redu razmerij, v kolikor je sleherna predstava »zunanjega« možna le na osnovi notranje predstave predstavljaljivega subjekta. V transcendentalni estetiki razmerje med redom relacij in redom sukcesije torej zadene ob skupno težavo – ob težavo, ki je skupna vsem teorijam – *subjekta*, ki se zaradi transcendentalne čutnosti ne more zreti kot objekt, oziroma, ki ne more nastopiti kot objekt vednosti. Ne da bi se še naprej zadrževali pri tem, lahko le še dodamo, da je zrenje ne-objektivne subjektivnosti natanko vprašanje sublimnega in občutenja ideje.

Vrnimo se k Rancièru. Po Rancièru spor nastane v trenutku soočenja obeh logik. Če upoštevamo kantovsko pojmovanje, ugotovimo, da v tem sporu ni mogoče videti prekinitve, motnje notranjega čuta, ki bi jo povzročil zunanji stvarni svet. V sporu ne gre za razbitje ene logike s pomočjo druge, pač pa je spor notranje-logičen problem.

Za Rancièra je spor nujen, ker mora aritmetična logika stopiti v razmerje z logiko relacije, če naj sploh nastane politična skupnost. Rancièrova poanta je v tem, da spor obstaja zato, ker ni nobenega poenotujočega reda, ki naj bi ga nudilo geometrično načelo. Za Kanta je zmožnost razuma in končno uma tista, ki pri-skrbi nujno enotnost prostora in časa. Problem zadeva subjektivnost v najširšem pomenu te besede: Kant jo nekako predpostavlja kot nujni vzvod enotnosti, Rancière pa bo to predpostavko imenoval *policija*, subjektivnost pa koncipiral kot prekinitvev objektivnosti.

¹⁷ *Ibid.*, str. 80 (B 68).

¹⁸ *Ibid.* (B 69).

Izhajajoč iz vsega tega bi torej lahko dejali, da je politika (kot subjektivno dejanje) natanko politika, uperjena proti razumu. Transcendentalni red danega je sam po sebi primeren opis tistega, čemur Rancière pravi policija. A če je politika nekakšen proti-diskurz, uperjen proti razumu, potem jo nemara utegnemo pre-nagljeno označiti za nerazumno ali iracionalno. A pri vsem tem seveda ne gre za to. Rancière sledi Kantu v eni bistveni točki: ni nobenega materiala, s katerim bi rokovali transcendentalna upodobitvena moč ter čista zora časa in prostora. Pred zrenjem preprosto ni nobenega prostora in nobenega časa, ki bi ponujala material za nastop proti-diskurza. Stranki v sporu pričneta obstajati šele v trenutku spora. A kako potemtakem razumeti samo notranjo prekinitev tega sistema?

Eden od možnih odgovorov na to vprašanje bi nas popeljal k vprašanju sublimnega. Kant s pojmom sublimnega namreč pokaže na zarezo v samem razumu, torej v razumu, ki je podlaga časovne in prostorske ureditve. Rancière (zlasti v svojih poznejših delih) zavrne ta vplivni diskurz sublimnega in ubere drugačno pot, namreč pot lepega. Dejanski spor nastopi v lepem in v dozdevno harmonični igri zmožnosti. A sam vseeno menim, da lahko problemu sledimo, ne da bi izhajali iz odgovorov, ki jih je v svoji estetiki podal Kant.

Začeti moramo tam, kjer se po Rancièreu začne politika. In politika se začne natanko z izrazitvijo *odsotnosti* naravne enotnosti časa in prostora, kot izražanje uštetja, ki je nujen rezultat enotnosti. Ta izraz izraža odsotnost enotnosti, ne-obstoj poenotenja časa in prostora v urejeno razvrstitev. Toda, in ta točka je, kot kaže, ključna, za ta ne-obstoj ni nobenega dokaza razen same prekinitve. Vsak dokaz nastopi naknadno. Ni nobenega drugega dokaza od retroaktivnega prikaza tega, da je dani red časa in prostora dejansko red, ki proizvaja svoj lasten nered. Kantovsko bi lahko dejali, da dokaz ni mogoč, ker se vse, kar obstaja, pojavlja v redu časa in prostora, ker je ta red vse, kar imamo, in zato temu redu pojavnosti tudi ni mogoče pripisati krivičnosti. Preostane le prezentacija te vrzeli, te odsotnosti slehernega naravnega reda.

Po Rancièreu nam preostane le še branje znamenj izkrivljenja krivice.¹⁹ To je natanko eden od možnih načinov razumevanja projekta *Nerazumevanja*. Filozofija je neke vrste agent v labirintu diskurza, detektiv, ki se podaja po sledi izkrivlje-

¹⁹ [V izvirniku: »For Rancière we are left with reading the signs, where the wrong goes wrong.« *Op. prev.*]

nja krivice. Drugače rečeno, privzeti moramo, da filozofija bere simptome razuma in uma. Na tem mestu vznikne njen simptomatičen problem, saj stopa na stran fikcije o ne-obstoju naravnega reda.

Če se hipoteza glasi, da je namen filozofije brati simptome, potem je treba upoštevati konkreten pomen te opredelitve, pa čeprav ni čisto jasno, če smemo razpravljati na tak način. Če je filozofija, bolje rečeno, če je Rancièrovo branje v temelju simptomatologija, potem je notranje povezano z modernim prepletom literature, politike in filozofije. Ta vozle nas bo privedel do vprašanja statusa te simptomatologije same. Kako deluje in kakšen koncept simptoma je na delu v njej? Če sledimo tej niti, potem bomo na pojma simptoma in simptomatologije, ki ju v svojih delih razvije Rancière, naleteli na zelo natančnem mestu. Pravzaprav na treh mestih: prvo pojmovanje zadeva tisto, kar imenuje moderna *metapolitika*, ki jo obenem pojmuje kot »simptomatologijo«. Na drugo pojmovanje simptoma naletimo v analizi Althusserja in zadeva razmerje med filozofijo, literaturo in vednostjo. Tretji del pa umesti simptom in njegovo branje v moderni pojem literature.

* * *

Naj na kratko spomnim na to, da Rancière v svojem branju krivice politične filozofije identificira tri različne poskuse zatrtja političnega realnega v diskurzih politične filozofije. Prvi poskus imenuje *arhipolitika*, ki je v grobem povezana s Platonom, drugega *parapolitika*, ki je v grobem povezana z Aristotelom in Hobbesom, tretji pa je opredeljen kot *metapolitika* in je v grobem povezan z Marxom. Arhipolitika označuje abstraktno totaliteto dobre skupnosti v etičnem smislu, ki se skuša otresti demokratičnega spora z osnovanjem geometrične ureditve pravičnega porazdeljevanja skupnega. Arhipolitika je torej v temelju osnovana na ideji notranjega principa skupnosti. Metapolitiko, za katero je v osnovi značilno to, da povsod odkriva krivico politike, lahko razumemo kot obrat arhipolitike. Kot zapiše Rancière:

Arhipolitika je razveljavila lažno politiko, to se pravi demokracijo. Razglasila je radikalni razkorak med resnično pravičnostjo, ki je podobna božanskemu sorazmerju, in demokratičnim uprizarjanjem krivice, ki so prilična vladavini nepravčnosti. Hkrati s tem pa metapolitika razglasi radikalni presežek nepravčnosti oziroma neenakosti glede na tisto, kar lahko politika afirmira kot pravičnost oziroma enakost. Afirmira absolutno krivico, presežek krivice, ki uniči vsako politično ravnanje, opirajoč se na

egalitarno argumentacijo. V tem presežku tudi metapolitika razkrije »resnico« političnega. [...] Resnica politike je razkrivanje njene neresničnosti.²⁰

Moderna metapolitika v obratu tega principa razglša krivičnost vsakega takšnega policijskega režima skupnega. Arhipolitiko lahko v osnovi razumemo kot prizadevanje po zatrtju neprave [*improper*] politike, medtem ko je moderna metapolitika vrnitev potlačenega, simptomatičen vpis utemeljitvene enakosti v vse. Metapolitika afirmira neuspeh vsakega poskusa pomiritve političnega spora. Metapolitika s to afirmacijo – nemožnosti politike pomiritve – hkrati odgovarja na parapolitiko, ki si je v obliki pogodbe in predstavniškega sistema prizadevala natanko za pomiritev spora politike.

Ključen koncept metapolitike je razredni boj, v katerega se vpisuje njen temeljni razcep. Koncept razreda po eni strani označuje realno gibanje družbe, ki ga ne more uspešno reprezentirati noben politični diskurz. Po drugi strani pa je proletarijat kot subjekt razrednega boja zaznamovan z brezrazrednostjo: proletarijat je razred, ki ni več razred in ki v sebi nosi odpravo razredov kot takih. Ker je koncept razrednega boja mogoče razumeti v dveh pomenih, Rancière zanj ponudi dve osnovni interpretaciji. Prva je *metapolitična*: reprezentacija družbenega se vselej izneveri tistemu, kar si prizadeva reprezentirati. *Politična* interpretacija pa po drugi strani predstavlja poskus udejanjenja razdalje med socialno in politično reprezentacijo po poti konkretnih dejanj. Slednja so lahko konkretne zahteve, stavke itn. Pri metapolitiki torej naletimo na opozicijo med artikulacijo čistega razcepa in z njim povezano čutno deklaracijo.

Poglavitna značilnost moderne metapolitike je, da ob vsakem razlikovanju deklarira krivico, ki je lastna politiki. Če povlečemo primerjavo z antičnim *demo-som*, potem spor tu ne zadeva le deleža, ki trdi, da je vse, v nasprotju s preostali deleži. Moderni spor je radikaliziran. Nerešljivi spor med državljanom in človeškim bitjem je v zadnji instanci vpisan v sam pojem človeškega bitja.

»Moderna« subjektivacija, ki jo imenujemo proletarijat, kot taka na primer »meri razdaljo med deležem dela kot družbeno funkcijo in odsotnostjo deleža tistih, ki ga opravljajo v okviru določitve skupnega skupnosti«. ²¹ Rancière ta proces v

²⁰ Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 100.

²¹ *Ibid.*, str. 51.

bistvu opiše kot proces deidentifikacije z redom prostora in časa, v katerem je delež identificiran. Subjektivacija potemtakem ni avtentično dejanje predobstoječe, a zatirane manjšine, pač pa (če uporabim besedo, ki je Rancièru ljubša) demonstracija kolektiva s pomočjo prekinitve reda časov in prostorov. Subjektivacija tudi ne ustvari subjektov *ex nihilo*, pač pa »tako, da transformira identitete, določene z naravnim redom porazdelitve funkcij in mest, v instance izkustva nekega spora«. ²²

Rancière se je na raznih mestih sklical na Platona, ki ne more misliti delavca kot udeleženega v politiki, saj mora delati in zato nima na razpolago časa, da bi se udeleževal političnih razprav. Izključitev iz politike je torej opredeljena kot identifikacija s konkretnim prostorom in časom: delavec nima časa, da bi počel še kaj drugega kot delal, ostati mora na svojem mestu. Dezidentifikacija s tem časom in prostorom je »konstrukcija prostora za subjekta, kjer je lahko všteti kdor koli, ker je to prostor za štetje nevštetih [*incomptés*]«. ²³ Ker ta konstrukcija novega subjektivnega prostora in časa poteka na način soočenja med glasom in *logosom*, jo Rancière označi za »seženje po besedi [*prise de parole*]«, ²⁴ pri čemer se skliče na koncept Jeana-Luca Nancya. ²⁵ *Prise de parole*, seženje po besedi tu očitno ni mišljeno kot avtentičen krik zatiranih: a tudi govor oziroma »beseda« tu ni mišljena v njenem običajnem pomenu. Ker ne more označevati nobene dane »resnice« delavcev, ki bi jo slednji utelešali zoper red prostora in časa, se zdi jasno, da ta vrsta govora ne more slediti istim pravilom smisla in pomena. Seženje po besedi moramo razumeti kot merjenje razdalje med pripadnostjo deležu skupnega in odsotnostjo deleža.

Subjektivacija (kot smo videli že pri Kantu in zoper njega) je čutno zaprečenje objektivnega reda časa in prostora. Toda zakaj je moderna subjektivacija povezana s seženjem po besedi? Seženje po besedi, kot pojasnjuje Rancière, je »zasedba mesta, kjer *logos* definira naravo, ki je drugačna od *phone*«. ²⁶ Vrniti se je treba k aristoteljanskemu razlikovanju med bitji, ki so zmožna izražanja bolečine in ugodja, ter tistimi bitji, ki so zmožna umnega izražanja koristnega

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London 1997, str. 115.

²⁶ Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 52.

in škodljivega. Slednja so po Aristotelu zmožna tudi artikulacije pravičnega in krivičnega. Rancière odмота ta notranji logični problem (možnosti prehoda od koristnega k pravičnemu), kar mu omogoči misliti preostali paradigmi politike, namreč arhipolitiko in metapolitiko. Ta prehod od koristnega k pravičnemu je brez pokritja, in kot smo videli na začetku, ga prečita dve heterogenosti. Arhipolitika in metapolitika zadevata zgolj to vrzel, ki bi jo sam na tem mestu označil za vrzel ekspresivnosti.

Arhipolitika spor zatre tako, da vpelje *arche*, utemeljitveni mit, ki vsakomur odmerja njegov čas in prostor, s čimer popolnoma zatre tudi samo idejo izraza. »Arhipolitika je popolna uresničitev *physis* v *nomos*, popolno čutno postajanje zakona skupnosti.«²⁷ Možnost izražanja je s tem ukinjena, zunanje je notranje, tako da ni nobene vrzeli, ki bi omogočala izražanje. »V tkanju skupnosti ne sme biti ne mrtvega časa ne praznega prostora.«²⁸

Nasprotje tega izginotja ekspresivnosti je ekspresivnost kot taka. To pride na dan v metapolitiki. Seženje po besedi je čisto udejanjenje izraza kot takega, udejanjenje osnovne in izginevajoče vrzeli med notranjim in zunanjim oziroma med časom in prostorom. A kaj je potemtakem izraženo? Nikakor ne možnost izražanja kot takega, pač pa prekinitev sistema izražanja. Izražanje kot tako, porazdeljenost govorne zmožnosti, zmožnosti artikuliranja koristnega in škodljivega že tvori prvi policijski režim. V domeni izražanja bo izražen izraz enakosti *logosa*. In enakost *logosa* bo natanko nasprotje slehernega izraza.

Ko Rancière v *Nerazumevanju* zatrdi, da je moderna politična žival »najprej literarna žival, ujeta v krogotok literarnosti, ki razkroji razmerja med redom besed in redom teles, tista razmerja, ki so določala mesto vsakogar«,²⁹ tega ne smemo prenačljeno razumeti kot hvalnico ustvarjalne literarnosti človeških bitij. Krogotok literarnosti je vse prej krogotok izraznosti in njene prekinitve. Literarnost zapreči distribucijo časa in prostora in na ta način izrazi enakost *logosa*. Zares moderno govorno dejanje politike tako ne bo govorno dejanje, pač pa udejanjenje prekinitve govora. Če to prevedem v okvire, ki sem jih skušal podati zgoraj: to ne bo govorjena, pač pa pisana beseda; in simptom, ki ga bo morala brati filozofija, bo govor te nemosti. Zato se simptom umešča na stran literature, saj je

²⁷ *Ibid.*, str. 87.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, str. 52.

»nemi govor«³⁰ za Rancièra natanko vloga literature. Nadalje, če je filozofija re-artikulacija tega proti-diskurza, kako se lahko izogne zdrsu v policijski diskurz, ki preži nanjo, čim prične izražati prekinitiv izražanja? Videti je, da filozofija posledično nujno odpravlja samo sebe, prek svojega branja simptomov bo postala reprodukcija simptoma enakosti.

* * *

V naslednjem koraku si bo treba ogledati Rancièrovo definicijo simptomalnega branja v Althusserjevem kontekstu, definicijo, ki jo poda leta 1998 v knjigi *Meso besed*. Rancière enega od spisov, ki so zbrani v tej knjigi, posveti svojemu nekdanjemu učitelju, od katerega se je zloglasno odvrnil v svoji prvi knjigi *Althusserjeva lekcija*. Rancière v tem tekstu obravnava simptomalno branje v trikotniku med politiko, vednostjo in gledališčem. Rancière si prizadeva pokazati, da osnovna poanta ni v tem, da Althusser sam proizvede tisto, kar naj bi po lastni sodbi odkril, pač pa v tem, da Althusser kljub razvitju teorije epistemološkega reza pri Marxu, še naprej sledi modelu kontinuitacije.

Rancière v glavnih obrisih sledi Althusserjevemu uvodu v *Kako brati Kapital*: Althusser v nasprotju z občim nasprotnikom, ki ga najdeva v mističnem religijskem branju, ki odkriva resnico v svetem pismu, obravnava dve strategiji branja pri Marxu, ki se osredotočata na vprašanje spregleda. Marx v prvem načinu branja, ki se ga posluži, preprosto opozori na napake v besedilih klasičnih ekonomistov. Pri tem gre za to, da pokaže, kaj bi bili lahko videli, pa tega niso videli. Drugo branje zadeva tisto, česar niso videli, ker tega niso mogli videti. Pri tem gre za strukturo mišljenja, ki v besedilih klasičnih ekonomistov proizvaja nevidnosti, ki pa so v besedilih kljub temu prisotne. Kot v *Brati Kapital* zapiše Althusser:

Nevidno je definirano z vidnim kot *njegovo* nevidno, kot *pri njem* prepovedano videti: nevidno zato, če spet povzamem prostorsko metaforo, ni kratko malo zunanost vidnega, niso le zunanje temine izključitve – temveč prav *notranje temine izključitve*, notranje vidnemu samemu, saj so definirane s strukturo vidnega.³¹

³⁰ Kot se glasi naslov ene Rancièrovih knjig: *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette, Pariz 1998.

³¹ Louis Althusser, »Od Kapitala do Marxove filozofije«, prev. Gregor Moder, v: *Althusser* (Zbornik), Mladen Dolar (ur.), DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 2007, str. 25.

Ti manki v prisotnem tekstu se po Althusserju nanašajo na odsotna vprašanja. Odgovori klasičnih ekonomistov ne zadostujejo za pojasnitev teh mankov, zato izza teh tekstov prežijo odsotna, *latentna* vprašanja. Simptomalno branje torej bere dane odgovore kot odgovore na manjkajoča, nezavedna vprašanja samih tekstov.

Da bi latentno napravili manifestno, moramo vstopiti v produkcijo novih konceptov. Simptomalno branje je »*produkcija spoznanja*«. ³² Da bi to operacijo napravil vidno, se Althusser med drugim poslužuje tehnike besedilnega vstavljanja pikčastih črt v oklepajih. »Pikčaste črte« Rancièra spominjajo na podobo učitelja, na »učiteljevo prisotnost v njegovi odsotnosti«. ³³ Kar pa ne zadostuje, Althusserjeva operacija sega dlje. »Če je lastnost pikčastih črt v tem, da zaznamujejo neko odsotnost, pa je lastnost oklepajev v tem, da vključijo, da zaznamujejo pripadnost. [...] Drugače rečeno, prinašajo ponavzočenja odsotnosti.« ³⁴

Althusser se tako izkaže za popačeno podobo učitelja: medtem ko klasični učitelj išče odgovor, pa je po Althusserju treba poiskati vprašanje, vprašanje, ki je z napačnimi odgovori vred že del korpusa. Povezava med odsotnostjo in prisotnostjo ali prisotnost odsotnega razkrije vez med konceptom znanosti in skupnostjo, ki jo ta vzpostavlja.

Teorijo branja s teorijo spoznanja [*connaissance*] povezuje določena vizija skupnosti vednosti [*savoir*], neka gotovost, da vednost tvori skupnost. In ta skupnost je v prvi vrsti skupnost besedilnega kontinuuma, ki sestoji iz odgovorov in vprašanj, ki jim nismo kos, ki še čakajo na to, da jih dosežemo. Althusserjanski projekt vključuje neki dozdeven paradoks: prizadeva si misliti v terminih reza [*coupure*], preloma. A simptomalno branje po nujnosti misli v terminih kontinuitete: tako da »pravo« vprašanje hrani odgovor, ki je bil izzvan z njegovo odsotnostjo. ³⁵

V tem najdemo Rancièrov glavni ugovor proti Althusserjevi konceptiji simptomalnega branja. Produkcija spoznanja, v nasprotju s svojo izrecno namero, ni osnovana na diskontinuiteti epistemološkega reza, pač pa – nasprotno – na

³² *Ibid.*, str. 35.

³³ Jacques Rancièr, »Althusser, Don Quichotte et la scène du texte«, v: *id.*, *La Chair des mots. Politique de l'écriture*, Galilée, Pariz 1998, str. 163.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, str. 164.

kontinuaciji. A Rancièrova poanta ni v tem, da Althusser v nasprotju s svojo namerom še naprej postopa skladno z modelom Svetega pisma. Težava je vse prej v tem, da je Althusser zgrešil že na samem začetku. Rancière že na začetku članka opozarja na to, da se »zavrnitev religijskega branja« opira na dvomljivo koncepcijo prisotnosti telesa v sveti knjigi. »Telo, ki mu uspe ta povratek, je telo, ki izgine med sestopom s križa in odkritjem prazne grobnice. Če obstoji knjiga, [...] potem zato, ker knjigi vselej manjka prisotnost.«³⁶ Rancièrova poanta ni v tem, da Althusser v nasprotju s svojim namenom modificira in nadaljuje z religijskim branjem, pač pa vse prej v tem, da je v simptomalnem branju na delu predpostavka skupnosti, predpostavka, za katero se retroaktivno izkaže, da je proizvedla svojega lastnega nasprotnika, zoper katerega je bila zasnovana »nenavadna figura ponavzočenja odsotnosti«.³⁷

Rancière v nasprotju s to predpostavko skupnosti pokaže na strah, ki je lasten Althusserjevi metodi, strah pred tem, da

bi bil Don Kihot, bistra duša, ki se spopada z mlini na veter; da bi ostal sam, da bi bil glas nekoga, ki vpije v puščavi, ob čemer izgubimo glavo, tako v dobesednem kot v prenesenem pomenu.³⁸

Tako v dobesednem kot v prenesenem pomenu – čeprav je ta pristavek videti kot idiomatični izraz in čeprav nas mika spregledati to konstelacijo, pa bi sam predlagal, da je ta vozle za Rancièra bistvenega pomena. Prvič (in k temu se v nadaljevanju še vrnem), Don Kihot tu ni personificirana metafora v običajnem in pogosto rabljenem pomenu Don Kihota kot idiomatičnega izraza – Don Kihot tu ni preprosta personifikacija boja, ki je že vnaprej obsojen na neuspeh. Tu vse prej stopa na prizorišče »resnični« Don Kihot: literarna figura. S tem pa prehajamo k vlogi literature. Literarno ime ni znak kakega »resničnega« problema, pač pa tu zadeva problem literature kot take.

In drugič: Althusser je v dobesednem pomenu natanko tisti, ki je »izgubil glavo«, kar ga v prenesenem pomenu umešča na stran Don Kihota, v dobesednem [*literally*] pa na stran literature.

³⁶ *Ibid.*, str. 158.

³⁷ *Ibid.*, str. 159.

³⁸ *Ibid.*, str. 167.

Don Kihot je najprej seveda »mož, ki knjigo jemlje dobesedno«³⁹, njegova »samota in norost« označujeta »literaturo samo, pustolovščino samega pisanja, breztelesne črke/pisma [*lettre*], naslovljene/ga na nekoga, ki ne ve, da je njen/njegov naslovljenec«. ⁴⁰ Literaturo lahko torej razumemo kot pustolovščino pisanja v odsotnosti prisotnosti religijskega branja, v odsotnosti prisotnosti telesa ali v odsotnosti prisotnosti dela. Simptomalno branje ima potemtakem dvojnega nasprotnika. Po eni strani prisotnost telesa, dozdevno po-prisotenje v Svetem pismu, po drugi strani pa odsotnost, izgubo prisotnosti, izgubo dela.

Videli smo, da se je za prvim nasprotnikom skrivala skupnost vprašanj in odgovorov kot skupnost znanosti. Po Rancièru je obramba skupnosti znanosti tista, ki Althusserja privede do vprašanja gledališča kot »forme-meje, kjer literatura vznikne iz same sebe, iz tega žanra, ki postavlja politiko v razmerje z vednostjo, žanra, v katerem smo lahko gotovi, da vselej govorimo vsaj eni osebi«. ⁴¹ Vloga gledališča (in Rancière se v svojih trditvah sklicuje zlasti na Althusserjev tekst »'Piccolo'«, Bertolazzi in Brecht«⁴²) izpolnjuje centralno funkcijo uprizoritve napačne dialektike, prek katere popelje gledalca proti izhodu. In izhod iz napačne dialektike bo izhod (iz) gledališča, izhod v resnično življenje.

Bertolazzijeva igra *El Nost Milan*, ki jo analizira Althusser, kombinira dve, na pogled nepovezani pobočji. Na eni strani imamo kroniko podproletarskega okolja, ki teži k zastoju časa. Ob koncu posameznih dejanj se prične okrog mladega dekleta, ki se na koncu upre svojemu moralističnemu očetu, razvijati zgodba. Ta drama nima na videz nobene zveze s sceno stagnacije, ki jo uprizarjajo glavni deli igre. Za Althusserja je natanko nerazmerje med obema deloma tisto, ki tvori razmerje med njima.

228

Igra proizvede inherentno protislovje, izhajajoč iz katerega je edino mogoče razparati tančico napačne zavesti. Dekle bo na koncu zapustilo lažno prizorišče in se odpravilo v resnični svet, in čeprav je to svet denarja in prostitucije, je to hkrati tudi svet, v katerem se tkejo resnični družbeni odnosi. To je za Althusserja kritična ost te igre, ki ne naslika nasprotja med resnično in napačno

³⁹ *Ibid.*, str. 166.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, str. 168.

⁴² [V: *Ideologija in estetski učinek* (Zbornik), prev. Slavoj Žižek, Zoja Skušek-Močnik (ur.), Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 273–293. *Op. prev.*]

zavestjo, pač pa udejanji protislovje napačne zavesti. »Napačno dialektiko,« zapiše Rancière, »je treba uničiti, da bi dospeli do one resnične, do dialektike družbenih odnosov.«⁴³ Napačna dialektika je dialektika nerazmerja, s katero je treba prekiniti:

Althusser tako poda jasno konceptualizacijo »nerazmerja«: to ni – nič drugega kot – nerazumevanje. S tem izvede neko natančno premestitev. Kajti vprašanje nerazmerja, njegov tesnobni lik, stopi pred nas najprej v podobi afazične množice, ki napolnjuje oder, množice, ki je govor ne doseže in ob kateri govor ne doseže nič, ki živi v praznem času, brez sleherne usmeritve.⁴⁴

Lumpenproletariat, kot Althusser imenuje to množico, na ozadju katere se odigrava drama mladega dekleta, za Rancièra postane »fantazmagorično ime [...], generično ime nepomena«.⁴⁵ Dekletov oče je tisti, ki s svojimi moralističnimi boji uteleša figuro Don Kihota; in da bi dekle prodrlo do realnosti, mora prekiniti prav s svojim očetom. Če je gledališče operativen model za opustitev napačne dialektike, pa je obenem tudi model premostitve strahu pred samotnim vpitjem v puščavi. To je tisti dejanski strah pred norostjo, o katerem spregovori Rancière, strah intelektualca pred samoto, pred večno ločenostjo od proletariata.

Znanost se lahko nad ta strah dvigne z osnovanjem skupnosti, kar ustreza postopku, ki je v samem filozofskem tekstu prisoten na način »izjemne teatralizacije«.⁴⁶ Drugače rečeno, nujna uprizoritev izhoda iz scene napačne zavesti doživi ponovitev v določenem filozofskem stilu, ki sestoji iz narekovajev, iz »personificiranih konceptov«,⁴⁷ inicialk itn. Vse to so tehnike, ki zagotavljajo »kontinuum vprašanj in odgovorov«.

V tem oziru lahko na vlogo gledališča v vozlu s politiko in filozofijo gledamo kot na neke vrste vlogo izginevajočega posrednika. Predstavlja nujno prizorišče, na katerem se lahko mišljenje otrese svojih iluzij, sama produkcija tega izhoda pa za seboj povleče nastanek politike nove skupnosti. Glavni problem za Rancièrovo kritiko ostaja dejstvo, da se ta znanost, ki verjame, da je znanost

⁴³ Jacques Rancière, »Althusser, Don Quichotte et la scène du texte«, str. 169.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, str. 170.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 171.

⁴⁷ *Ibid.*

nove skupnosti, še vedno opira na vnaprej dano skupnost vprašanj in odgovorov. Althusserjanska metoda še naprej postopa tako kot na začetku. Filozofska znanost se potemtakem opira na predpostavljeni korpus vprašanj in odgovorov, a da bi ga ohranila, mora v gledališki uprizoritvi pokončati svojega literarnega očeta. A zgodi se kajpak prav nasprotno. Potreba po tem, da se znanost odvede v gledališče, je dokaz njenega literarnega očeta.

Da je celotna scena, s katero se ukvarjamo, scena med Rancièrom, ki bere Althusserja, in Althusserjem, ki bere Marxa, ki bere klasične ekonomiste, in zahaja v gledališče ter bere svoje lastne nazore, da je ta scena tako zelo naddoločena z vprašanjem očeta, kaže na to, da gre še za kaj več kot zgolj za naddoločenost. Znano je, da je bil Althusser Rancièrov učitelj, s katerim je prelomil na samem začetku svoje filozofske poti. Kdo so potem očetje in kdo so mlada dekleta? Rancière se dobro zaveda te pasti, zato svoj tekst konča z željo, da se Althusserjevemu tekstu povrne »samoto – in s tem ne mislim pozabe –, do katere je upravičen«. ⁴⁸ Toda samota je literarnost in s tem strah pred norostjo. Če je oče pri Althusserju po eni strani literatura – kot oče, ki ga je treba zapustiti, da bi prešli v resnični svet –, potem si Rancière prizadeva Althusserjevemu tekstu povrniti njegovo za postavljeno literarnost in s tem preprečiti njegovo očetovstvo. Povrnitev samote filozofskemu tekstu je obenem povrnitev literarnosti, ki je je bil očiščen.

A sama ta literarnost, ki okužuje znanstveni svet, je po drugi strani uvid, ki ga s svojim simptomalnim branjem Althusserjevega teksta proizvede Rancière. Vide ti je, da Rancière ponavlja Althusserjevo ponovitev Marxa. Mar do svojega uvida ne pride natanko z uporabo metode simptomalnega branja? In ali si potemtakem tudi sam ne zasluži obtožbe kontinuiranosti simptoma? Tu si ne moremo kaj, da ne bi občudovali Rancièrove rafinirane strategije: njegov argument naposled ni v tem, da je branje simptomov jalovo. Pravo vprašanje zadeva kontinuiranost; pravi simptom je diskontinuiran simptom. Rancièrov tekst tako proizvaja svoje lastne simptome, ker resnična simptomatologija noče podajati odgovorov na predpostavljena vprašanja, pač pa se hoče reproducirati kot zareza v tekstu. Simptomalno branje je zareza v branem tekstu, ki proizvede nov tekst.

Ta zareza poteka vzdolž opozicije med literarnim in znanstvenim diskurzom: če je simptom po eni strani literarni razcep filozofske besede same, pa bo, če

⁴⁸ *Ibid.*, str. 176.

ga vzamemo v njegovi literarnosti, razkril še svoj lasten razcep. Simptom ni le razcep med literaturo in filozofijo; literatura je ta razcep: razcep med znanostjo in branjem tistega, kar znanost izpusti (ali proizvede kot svoj preostanek).

A preden nadaljujemo še s tretjim delom definicije simptomatologije, se lahko že na tej točki za hip ustavimo in si postavimo vprašanje, ki se nam ponuja: Kakšna je potemtakem razlika med Althusserjevo in Rancièrovo metodo? Odgovor je dvojen. Če je moderna subjektivnost povezana s seženjem po besedi in če je to sežetje izraz zaprečenosti izražanja, potem je Rancièra bralec izkoreninjenosti filozofije pri Althusserju. Moderna filozofija mora biti simptomatologija. Kot taka se ne posveča zgolj branju simptomov, pač pa te simptome tudi reproducira. Simptom filozofije je torej treba umestiti v prestabilirano kontinuiteto vprašanj in odgovorov. Edina možna konsekvence tega je ugotovitev, da je branje simptomov hkrati njihovo proizvajanje, zato filozofiji ne preostane drugo kot to, da preneha biti diskurz znanosti in postane simptomatologija. Slednje je treba razumeti v dvojnem pomenu filozofije kot branja in proizvodnje simptomov enakosti. Pred norostjo nas ne varuje nobena pregrada, saj vsaka takšna pregrada proizvaja svojo lastno norost. Preostane nam le še opredelitev za racionalnost same norosti.

Rancièra lahko na tej točki beremo skupaj s Foucaultom, za katerega je Literatura označevala natanko to prekinitev mišljenja, proti-diskurz čistega govora. Na to kaže Foucaultova pripomba iz *Besede in reči*:

Toda skozi vse 19. stoletje in vse do naših dni – od Hölderlina do Mallarméja in Antonina Artauda – je bila literatura avtonomna in se je z globokim rezom razlikovala od vsake druge govorice samo tedaj, ko je tvorila nekakšen »proti-diskurz« in se povzpela od predstavnosti in označevalne funkcije govorice k tej grobi biti, pozabljeni vse od 16. stoletja.⁴⁹

231

Čeprav Rancièra ne sledi izrecno Foucaultovi poti, ki slednjega vodi v 16. stoletje, pa lahko literarno besede kljub temu razumemo na način »grobe biti«, ki najdeva svoj ambivalenten izraz v tem »globokem rezu«. Če si pobliže ogledamo, kako Foucault opredeli literarno besedo, bomo našli še več indicev, ki

⁴⁹ Michel Foucault, *Besede in reči*, prev. Ana Žerjav in Samo Tomšič, Studia humanitatis, Ljubljana 2010, str. 66.

kažejo v smeri rancièrovskega modela. Foucault v svojem tekstu »La pensée du dehors« iz leta 1966 postavi nasproti (literarno) izjavo »Govorim« in (filozofsko) »Mislim«. Invencija literature, v nasprotju z (romantičnim) napačnim pojmovanjem, ni nobeno »ponotranjenje«, pač pa

prehod v »zunanost«: jezik ubeži modusu biti diskurza – drugače rečeno, ubeži vladavini reprezentacije – in iz same sebe se razvije literarna govorica, ki tvori mrežo distinktnih točk v prostoru, ki jih obenem vsebuje in ločuje. Literatura ni jezik, ki bi se približeval samemu sebi, dokler ne bi naposled dosegel točke svoje ognjevitve manifestacije; to je vse prej jezik, ki gre kar se da daleč stran od sebe.⁵⁰

Literarna beseda je torej manifestacija prostorske razdalje in časovna hkratnost te razdalje. To je proti-diskurz literarne besede: odprtje novega prostora in novega časa, ki je opredeljen zgolj z razdaljo, ki ga loči od normalnega reda razum(evanj)a. A govornjena beseda ne prinaša dialektične negacije mišljenja, pač pa je proti-diskurz opredeljen kot čista prekinitev diskurza. Literarna beseda ne zadeva zunanjosti v nasprotju z notranjostjo, ne zadeva ne-uma v nasprotju z umom, ne zadeva prostora v nasprotju s časom. Foucault pri Blanchotu najdeva iskanje neke vrste zunanje refleksije: »Preiti mora v tisto vrzel, dopustiti svojo razpustitev v hrupu, v neposredni negaciji tistega, kar izreka, v tišini, ki ni intimnost kake skrivnosti, pač pa čista zunanost, kjer se brez konca in kraja razgrinjajo besede.« V nasprotju z dialektično negacijo, ki vodi »v nemirno notranjost duha«, ⁵¹ je literarna negacija tako rekoč negacija »lastnega diskurza«, ⁵² ki vodi k biti jezika, k njegovi notranji praznini, in ki »ne prisluhne toliko tistemu, kar jezik artikulira, kot praznini, ki kroži med njenimi besedami, mrmranju, ki jo stalno razkraja; diskurz o ne-diskurzu slehernega jezika; fikcija nevidnega prostora, v katerem vznika«. ⁵³

Da je literatura »proti-diskurz«, ne pomeni, da je negacija diskurza kot takega; kar jo odlikuje, je specifičnost njene negacije: proti-diskurz je nasproten svojemu lastnemu diskurzu, svojo ustvarjalnost pa črpa iz lastne negacije. Jezik tu zadobi lastnost, ki bi jo s Kantom lahko poimenovali neskončna sodba: negacija

⁵⁰ Michel Foucault, »The Thought of the Outside«, v: *id.*, *Essential Works of Foucault 1954–1984*, 2. zv., *Aesthetics, Method, and Epistemology*, The New Press, New York 1998, str. 148–149.

⁵¹ *Ibid.*, str. 152.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, str. 154.

je njegova edina pozitivna poteza. Še več, ker je ta negacija samo-negacija, je nelástnost [*improperty*] edina prava lastnost literarnega diskurza. Ta odtegnitev lastnosti literaturo približa čistemu odlogu v prostoru in času. Za Foucaulta je čista zunanost, »mrmranje« grobe biti jezika v prvi vrsti neka prekinitev reprezentacije mišljenja.

A Rancière to antidialektično prekinitev izraznosti kot take – za razliko od Foucaulta – umesti na mejo med znanostjo (ali filozofijo) in literarno besedo. Namesto da rečemo »znanost ali filozofija«, bi lahko dejali, da je filozofija v pogojih metapolitike postala meja znanstvene in literarne besede. Notranja zapreka diskurza razuma, ki se ponavlja in postaja diskurz sam, torej nova skupnost čutnih besed, izrazov v času in prostoru.

* * *

Za konec naj pokažem, da se ne ponavlja samo filozofija, pač pa se po literarni plati ponavlja tudi simptom. Sam postopek simptomalnega branja lahko umeštimo v širšo serijo možnosti, ki jo je Rancière poimenoval *estetski režim*. V tem okviru naletimo na tretje pojmovanje simptoma.

Estetski režim predstavlja enega od treh režimov, ki urejajo različne *razporeditve čutnega* in s tem možnosti percepcije in ravnanja v skladu s percepcijami.⁵⁴ Te razporeditve je kot moderen fenomen deležna literatura, kot tudi umetnost nasploh. In če je politika kot taka za Rancièra rekonfiguracija tovrstne razporeditve, se ponuja vprašanje, v kolikšni meri je umetnost, zlasti literatura, v nekem razmerju do politike. Rancière v svojem delu *Politika literature* razvije koncept literarnosti, ki tvori tako rekoč pogoj možnosti literature. Literaturo je v nasprotju z zamisljivo, da je njena posebnost v njeni intranzitivnosti (zamisel, ki nastopi v okviru moderne paradigme, kot jo imenuje Rancière), treba razumeti v širšem kontekstu. »Skratka, literatura je nov sistem identifikacije umetnosti pisanja. Sistem identifikacije umetnosti je sistem razmerij med praksami in modusi inteligibilnosti.«⁵⁵ To pomeni, da literatura ni politična zavoljo svoje materialnosti, pač pa le zavoljo »načina poseganja v izklesavanje objektov, ki tvorijo

⁵⁴ Za podrobnejšo razlago estetskega režima cf. Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Continuum, New York & London 2004.

⁵⁵ Jacques Rancière, *The Politics of Literature*, Polity, Cambridge & Malden 2001, str. 7.

skupen svet».⁵⁶ Literatura je pojmovana kot dejanje, politika literature pa nosi dva pomena. Po eni strani pomen demokratične prekinitve hierarhičnih omejitev, prekinitve predstavnškega sistema, po drugi strani pa pomen hkratnega snovanja »nove poezije«, nove skupnosti tega novega čuta. Pomeni »simbolni prelom«⁵⁷ in kreacijo novega senzorijskega sveta. Na tem mestu je pomembno poudariti, da jo Rancière pojmuje kot simbolni prelom s starim režimom govornih dejanj. Reprezentacijski red, ki je povezan z »močjo besednega ustvarjanja umetnosti [...], z močjo hierarhije govora, razmerja naslavljanja, ki se umešča med govorna dejanja in določeno občinstvo, pri katerem naj bi ta govorna dejanja proizvedla učinek mobilizacije misli, čustev in energij«.⁵⁸ Demokratična literatura je bistveno prelom, razcep naslavljanja. Zato jo opredeljuje »nelátnost« [*impropriety*].⁵⁹ Drugi pomen pa zadeva prizadevanje literature po tem, da bi »življenje spregovorilo«, po tem, da naslovljenemu govoru reprezentacijskega režima postavi nasproti zgodovino reči in zasnuje nov »senzorijski«: »Literatura požene v gibanje neki drug režim pomena. Pomen v tem režimu ni več razmerje volje do volje. Je razmerje znaka do znaka, razmerje, ki je zapisano na neme reči in na telo jezika samega.«⁶⁰ Moderna arheologija pariških prodajaln, ki jo prikaže Balzac, ni potrošniški paradiž, pač pa branje »simptomov novega časa« kot »velikanske tkanine znakov, ruševin in fosilov, ki so izenačeni z novo poezijo, s poezijo proze sveta«.⁶¹ To je hermenevitično branje sveta reči.

A hermenevitično pesem lahko v obratu beremo kot simptom stanja družbenega telesa. Jezik je vsepovsod popisal reči, v inertnosti reči je vsepovsod na delu mišljenje. A ta presežek besede in mišljenja, ki sta podvržena interpretaciji, lahko interpretiramo kot znak bolezni neke dobe in neke družbe. [...] Literatura s tem usmeri svojo simptomalno znanost proti obilju znakov in dekripcij, ki jih je sama orkestrirala.⁶²

Literatura se postavi po robu svetu reči, ki je postal preveč blebetav, in prične dešifrirati intenzitete.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, str. 11.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 12.

⁵⁹ *Ibid.*, str. 13.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 15.

⁶¹ *Ibid.*, str. 19.

⁶² *Ibid.*, str. 23.

Preveč zgovorni nemosti črke, kakor tudi besedam, ki so zapisane na rečeh in telesih, se zdaj postavi nasproti tretja vrsta ekvivalence govora in nemosti: dih reči, ki so osvobojene cesarstva pomena. Nema beseda v tej ekvivalenci postane čista intenziteta reči brez ritma ali razloga, ki hkrati nasprotuje tako demokratični razpršenosti proste črke kot hermenevtičnemu blebetu univerzalnega dešifriranja znakov.⁶³

Literatura je za Rancièra torej postavljena v trojno razmerje do politike. Tu je gola enakost črke, nato hermenevtika reči in naposled »molekularna demokracija stanj stvari brez ritma in razloga«. ⁶⁴ In rečeno v drugi smeri: politika literature je »trk teh politik«. ⁶⁵

A literatura se kot simptomatologija nemega sveta reči posledično ne more izogniti proizvodnji lastnega novega diskurza, nemega diskurza. Simptomalno branje, kot ga razume Rancière, je v prvi vrsti literarna tehnika, ki prebira besede in znake na nemih telesih in rečeh. Goli demokraciji proste črke postavlja nasproti nov senzorij, a obenem proizvaja tudi novo materialnost spričo brezkrayne zgovornosti hermenevtike reči. Literatura je v prvi vrsti simbolni prelom z reprezentacijskim sistemom, kar je razumeti v dvojnem pomenu: na mesto usmerjenega govornega dejanja postavi pisno materialnost brez naslovljenca. To je norost, ki se je je skušal otresti Althusser. A literarno branje je pisanje, pisanje v istem času, na isti razdalji. Znanost nemih teles se izteče v literarni izraz. Nov senzorij, ki ga izraža literarno pisanje, ni zgolj literarno, ampak stoji na meji med znano-stjo in literaturo. Norost je vse naokrog kot proizvod nove besede, notranje razcepljene med literaturo in znanost. Rancièrova filozofija v zadnji instanci ni ne literatura ne znanost, pač pa ponovitev simptoma, simptomatologija v njenem nelástnem [*improper*] smislu: simptome beremo tako, da jih reproduciramo. Ko jih reproduciramo, se pojavijo znova, a drugače.

Prevedel Simon Hajdini

⁶³ *Ibid.*, str. 25.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 26.

⁶⁵ *Ibid.*